

التراث والتجديد

مناقشات وردود

محمد الطيب

شيخ الأزهر



السترات والتجديد

مناقشات وردود

للأستاذ الدكتور / أحمد محمد الطيب

الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

اتجاهات التجديد:

في بداية حديثي عن «التراث والتجديد» أود أن أشير إلى أن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين والعلماء واساتذة الجامعات والكتاب على إختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية. بل ان التراث - كقضية محورية تشكل منعطفا حاسما في التاريخ المعاصر لأمتنا العربية والإسلامية - ظفر بدراسات طويلة وعريضة فاضت بها كتب متنوعة ومؤتمرات وندوات ومحاضرات بل قلّ ما تصدر مجلة من المجلات الثقافية دون أن تتناول قضية «الموروث الثقافي» وتنظره بصورة أو بأخرى. وأحدث الاهتمامات في هذا الموضوع المقالات العشر التي نشرت في جريدة «الحياة» بعنوان: «مذبحة التراث»^(١) وقد نشر آخر مقال منها في «مارس» الماضي.

لقد صدرت مجلدات ضخمة اتخذت من موضوع التراث «مشروعا» عاجلت في ضوئه تحديات العصر أو بعبارة أدق: عاجلت التراث في ضوء هذه التحديات وأغرقت لغة الخطاب بمفردات خاصة ولوازم التصقت بهذه الأقلام مثل: «السلفية - الماضوية - التلفيقية - القروسطية (نحتا من: القرون الوسطى) - العصرية - الوثوقية - المركزية الأوروبية - التحديدية - اللاتاريخية اللاتراثية - البورجوازية - الإقطاع - الجماهير - الديالكتيك - الكبح - الاستلاب» , الخ هذه المفردات التي حاولت إضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة.

وفي مقدمة هذه الأعمال يأتي مشروع الدكتور «الطيب تيزيني» المزمع اكتماله في اثني عشر جزءا تشكل في مجموعها: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة وقد ظهر من هذا المشروع بعض أجزاء والجزء الأول منه يقع في أكثر من ١٠٠٠ صفحة. كما تأتي - وبنفس القدر المتضخم - أعمال الأستاذ الدكتور حسن حنفي تحت عنوان: «التراث والتجديد». وإذا كانت أعمال الدكتور «تيزيني» قد حددت مسارها في مشروع الرؤية الجديدة من «التراث إلى الثورة» فإن المسار الذي انتهجه مشروع الدكتور حنفي كان «من العقيدة إلى الثورة» وفي هذا المسار الأخير

(١) للكاتب: جورج طرابيشي

نشرت قضايا علم الكلام في خمسة أجزاء أربت صفحاتها على مائتين وثلاثة آلاف صفحة بدءاً من المقدمات النظرية ومروراً بالتوحيد والعدل والنبوة والمعاد وانتهاء بالإيمان والعمل والإمامة إضافة إلى أبحاث أخرى مستفيضة تحت عنوان: «الدين والثورة» ومقالات ومحاضرات تضمنتها ندوات كبرى مثل ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة» وندوة: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» وندوة «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» وغيرها.

ثم هناك أعمال أخرى في نظرية التراث لا تقل أهمية عن الأعمال السابقة في مقدمتها: أعمال د. الجابري والدكتور حسين مروة والدكتور زكي نجيب محمود والعروى وأودنيس وغيرهم.

والأمانة العلمية تحتم القول بأن الحديث عن هذه المحاولات حديثاً علمياً متأسساً على قراءة فاحصة ورؤية متقضية أمر صعب، فضلاً عن تقويم هذه المحاولات تقويماً نهائياً يطمئن إليه الباحث المنصف، ومن أهم ما يرهق القارئ في نظريات تجديد التراث ويطيل طريق بحثه - دون فائدة تذكر في بعض الأحيان - أمران:

الأمر الأول أن النظريات الاشتراكية في ثوبها «الماركسي» الراديكالي، وهي تتحدث عن التراث «تعرض نفسها في البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيداً، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تتقبل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع مع أن فلسفتها قد بنيت أصلاً على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته»^(٢) بل والتعبير عن آمال وآلام الطبقة الكادحة تحديداً.

الأمر الثاني: أن النظريات المطروحة في تجديد التراث وقفت حيال التراث مواقف شتى، ذهبت من النقيض إلى نقيضه الآخر، لا أقول: بين أيديولوجيات متباينة متعارضة بل بين توجهات مختلفة في النظرية الواحدة، بل في تناقضات الكاتب الواحد - أحياناً - وتنقلاته الدائمة بين أيديولوجيات مختلفة، وإسقاط كل ذلك على التراث، دون أن ينبه قارئه إلى هذه الطبيعة التحولية أو المرحلية في بناء نظريته^(٣).

(٢) د. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص ١٥، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م.
(٣) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (التيار الماركسي) جريدة الحياة، الأربعاء ١٦/٦/١٩٩٣م.

وسنحاول في إطار هاتين الصعوبتين أن نتلمس فكرة نقدية تتعلق بمدرسة «التراث والتجديد» من حيث موقفها من التراث، وعلاقة التراث بالواقع، والعلاج المطروح لتجديد التراث.

ولكن ماهو السياق الزمني الذي ظهرت فيه هذه المشكلة؟.

كثير من الباحثين يرى أن حرب يونيو ١٩٦٧م كانت البداية الزمنية التي فجرت هذه القضية، قضية: التساؤل عن العرب، في الماضي والحاضر والمستقبل، وبعض آخر يرى أن المشكلة بدأت بعد احتكاك العرب بالغرب أيام حملة نابليون على مصر، فها هنا، ومن المواجهة المباشرة بين حضارتين متباينتين أشد التباين، طُرحت أسئلة كان لا مفر من طرحها: كيف يمكن أن نأخذ بأسباب التقدم؟ أو بتعبير آخر: «ماهى الوسائل التى تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم؟ هل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاء كاملاً؟ أو يكون بإحياء التراث الإسلامى كنموذج حضارى للتنمية والتحديث؟ أو أن الحل يكمن فى محاولة التوفيق بين النموذج الغربى والتراث؟»^(٤) وفيما أعتقد فإن جذور قضية التراث ينبغى أن تعود بداياتها إلى هذا الاحتكاك المباشر بين الشرق والغرب الأوروبى، ففى دائرة هذا التوقيت تظهر القيمة الكبرى للجهود الجبارة المشكورة التى اضطلع بها رواد الفكر الإسلامى قبل ٦٧ بدءاً من الأفغانى، وانتهاءً بسيد قطب، ومرروا بمحمد عبده، ورشيد رضا، والنديم، وعبد القادر المغربى، وطاهر الجزائري، ومصطفى عبد الرازق، وشلتوت، والعقاد، والبيهى، ودراز... وغيرهم... وكل هؤلاء شغلتهم هموم العلاقة بين الشرق والغرب وكرسوا لها شطراً كبيراً من حياتهم الشخصية والفكرية.

ومهما يكن من أمر التوقيت الزمنى الذى تفجرت فيه قضية: «الأصالة والمعاصرة» أو قضية «تجديد الفكر العربى» أو فى أحدث تسمية لها: «التراث والتجديد» فإن الذى لا شك فيه هو أن هذه القضية بدأت تفرض نفسها بعد (سنة ١٩٦٧م) بشكل حاد على طائفة لا يستهان بها من المفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات تراوحت خلفياتها

(٤) التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى، ص ١٢، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م

المذهبية من قومية إلى ليبرالية إلى ماركسية إلى علمانية إلى أصولية مادية، فكنا نرى الدعوات الصارخة إلى نفص اليدين من التراث جملة وتفصيلا والالتحاق بركب الحضارة الغربية فكرا وسلوكا، وكنا نرى الدعوة إلى إعادة تفسير التراث وتأويله بما يتفق وأسس فلسفة ماركس ولينين. والنظر إلى الإسلام: عقيدة وشريعة وأخلاقا من خلال قوانين وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية والصراع الطبقي، وكنا نرى الدعوة الموضوعية التي تنطلق بنظرتها إلى التجديد من خصائص التراث نفسه وفعالياته وآلياته في مواكبة التطور تأثرا وتأثيرا اعتمادا على حركة الاجتهاد المشروع في أصول هذا التراث.

وتسهيلا على القارئ يمكننا أن نقسم مدارس التجديد ومشاريعه - جغرافياً - إلى: المدرسة السورية، والمدرسة المغربية، ثم المدرسة المصرية.

وبكلمة موجزة، لا تتخلص - بطبيعة الحال - من عيوب الاختصار المخل - نقول: إن الاتجاه البارز في المدرسة السورية هو: الاتجاه الماركسي اللينيني، ففي هذه المدرسة تكرست «المادية التاريخية» أداة معلنة لاكتشاف التراث وتحليله، بل «مبضعا» لتشرجه وتقطيع أوصاله.

وفي ثنايا العرض والتحليل قُدم الفارابي - في هذه المحاولة - فيلسوفا ماديا لأنه يقول بتعاقب الصور والأضداد على الهبولى وبقاء النوع، وهو موقف مادي متقدم أو تصور دياكتيكي للطبيعة - على حد تعبيرهم -، بل أرغم الفارابي «الحكيم المسلم المتأله» على معانقة ماركس وانجلز، والعمل معها على تأصيل الفكر المادي وقدم «النظام» في صورة رائد من رواد تحرير الإنسانية من سلطة الغيب والمجهول، لمجرد أن الأشعرى يحكى عنه في مقالاته أنه كان يقول «إن الله لا يقدر على الظلم» . . . وقُدِّم «إخوان الصفا» - أيضا - روادا أوائل لفلسفة النشوء والارتقاء قبل لا مارك ودارون . . . وباختصار: تؤكد هذه المدرسة أن معظم مفكرينا القدامى كانوا ذوى نزعة مادية أو جدلية^(٥) أما «الإسلام» كجوهر يشكل النسيج الداخلى لعلومهم النظرية والعملية فهو - في منظور هذه المدرسة - مجرد أثر «لاتجاه مثالى أو ميتافيزيقى»^(٦) سببه «العجز

(٥) على حرب: مداخلات، ٢١٩، ٢٢٠، دار الحداثة بيروت ١٩٨٥م

(٦) المصدر السابق نفس الموضع

التاريخي الذي كان يمنع بلورة الاتجاه المادي»^(٧).

المدرسة المغربية:

إذا ما أولينا وجهنا شطر مدرسة المغرب ألقيناها نقف شطرا كبيرا من نشاطها على تحليل بنية العقل العربي وتكوينه، وفي هذا المنظور استؤنفت دراسة علومنا اللغوية والدينية والفلسفية والعرفانية تحت محاور ثلاثة:

١- البيان ويرادفه المعقول الديني.

٢- والبرهان ويرادفه المعقول العقلي.

٣- ثم العرفان ويرادفه اللامعقول العقلي. أو العقل المستقيل، وهو التصوف، أو كما سمي في هذه المدرسة: الهمجيات الدينية والفلسفية التي حملها معه الموروث القديم من ركاز الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئة... إلخ، وقد انتهى العقل الفلسفي الإسلامي إلى مصير شديد البؤس في هذه المدرسة باستثناء الكندي، وشطر من الفارابي، وإن كان الشطر الآخر قد سيطر عليه اللامعقول العقلي، بل سيطر اللامعقول العقلي على قمم العقلانية في الفكر الإسلامي، وأول هؤلاء اللاعقلانيين: جابر بن حيان، أقدم رواد علم المنطق، وأبو بكر الرازي كبير أطباء المسلمين، ثم ابن سينا الذي وصف بأنه «أكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الإسلام»^(٨) وأن «فلسفته قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»، والغزالي الذي أدخل شيطان العرفان إلى البيان أو «المعقول الديني» وأسّس أزمة العقل العربي، وخلف جرحا عميقا في العقل العربي مازال نزيفه يتدفق من كثير من العقول العربية حتى الآن، والفرقة الوحيدة التي نَجَتْ من هذه الهلوسات هي الفرقة المغربية: ابن رشد ومن قبله ابن باجة وابن طفيل إضافة إلى ابن حزم... في هذه المدرسة انتشر العقل العربي إلى شطرين: عقل مشرقى لا هوتي وفلسفته تقوم على علم الكلام وعقل مغربي علمي وفلسفته تقوم على الرياضيات والمنطق، والمدرسة الشرقية بحكم لا هويتها: ماضوية، بينما المدرسة المغربية بحكم علمانيتها

(٧) المصدر السابق نفس الموضع

(٨) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٢٠١ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠م.

مستقبلية، ويصل بنا تحليل العقل العربى فى هذا الاتجاه إلى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربى وتجديد للفكر الإسلامى يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، بل أيضا: ولربما بالدرجة الأولى على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبى وتاريخية ابن خلدون، إنه باستعادة العقلانية النقدية التى دشت خطابا جديدا فى الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون وبها وحدها يمكن إعادة تأسيس بنية العقل العربى»^(٩).

وكما يقول أحد الباحثين معقبا على هذا الاتجاه: «إنها «حرب أهلية مزدوجة دارت رحاها فى الثقافة العربية الإسلامية أولا بين النظام البيانى والنظام العرفانى وانتهت بانتصار ظلامية العرفان، وثانيا: بين المشرق اللاعقلانى والمغرب العقلانى، وانتهت بدورها بانتصار لا عقلانية المشرق»^(١٠).

المدرسة المصرية:

وبين المدرسة السورية والمدرسة المغربية تقع المدرسة المصرية، وأعنى بها تحديثا المدرسة التى أطلقت على نفسها اسم «التراث والتجديد» واتخذت منه عنوانا خاصا بها، وهى إذ تفضل هذا العنوان لا تجبذ أن يتم مشروعها تحت عنوان: «تجديد التراث» وإنما تفضل أن تقف بالمشروع كله تحت لافتة جديدة وتسمية ذات دلالة مقصودة، هى: «التراث والتجديد» ولا يعدم القارئ - هنا - وجود فرق جوهري - منذ البداية - بين هاتين التسميتين، فتجديد التراث يعنى التعامل مع التراث القديم كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة، كما هو الحال فى كل عمليات التجديد، بمعنى أن نفرق - فى دائرة الموروث - بين ثوابت وبين متغيرات، نستبقى الأولى كما هى وننتقل فى ضوء بقائها وثباتها إلى تجديد الثانية. ونحقق من خلالها - معا - حركة التطور أو ما يسمى: الأصالة والمعاصرة. لكن التجديد بهذا المعنى لا يحقق الأهداف المقصودة لمدرسة «التراث والتجديد» لأن «التراث» فى هذه المدرسة هو نقطة البدء أما التجديد فهو إعادة تفسير التراث حسبما تقتضى متطلبات

(٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربى ٥٥٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م

(١٠) جورج طرابيشي، صحيفة الحياة ١٠/٣/١٩٩٣م

العصر وحاجاته، فالتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهى المساهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويره»^(١١) والتراث - فى هذه المدرسة - ليس هدفا تتحرك فى إطاره حياتنا المعاصرة بقدر ما هو «وسيلة» خاضعة لإعادة التفسير أو إعادة البناء من أجل تطوير الواقع وحل مشكلاته، وأمر طبيعى أن يتجرد التراث - حالئذ - من كل قيمة ذاتية أو خصائص ثابتة لا على مستوى الأصول ولا على مستوى الفروع، والقيمة الوحيدة التى ستبقى للتراث فى إطار هذه النظرة هى : مدى قدرته على تقديم «نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره» وإذا كان التراث وسيلة والتجديد غاية فالأليق بهذا المشروع أن يتخذ له عنوانا : «التراث والتجديد» لأنه : «يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعى على نحو طبيعى وفى منظور تاريخى يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشرط»^(١٢).

مفهوم التراث:

والتراث فى منظور هذا الاتجاه ليس هو المستوى المادى المتمثل فى هذه الأكداس من الكتب المطبوعة والمخطوطة والتى تشغل مساحات ضخمة على رفوف المكتبات العامة والخاصة ومخازن الأروقة والمساجد . إلخ . ولا هو «حقائق نظرية» موجودة على سبيل الاستقلال، أو : حقائق قبلية جاءت لتغير الواقع، . بحيث لو شكل الواقع خطرا عليها يجب أن نهب للدفاع عنها فى مواجهة الواقع، فمثل هذا التصور للتراث يبنى على نظرة «انفصامية» مرفوضة من أصحاب هذا المشروع . من هنا حرص هؤلاء على استبعاد هذين المستويين من مفهوم التراث، فليس التراث كتباً ولا مخطوطات، وليس التراث حقائق مجردة مستقلة نتلقاها من مصدر يتعالى على مستوى واقعنا، بل التراث هو : «المعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»، والتراث بهذا المعنى هو «المخزون النفسى للجماهير» ولا يقصد من الجماهير - هنا - ما يتبادر إلى الذهن من المعانى المعروفة مثل : العامة أو الدهماء فى قبالة : العلماء أو أهل الاختصاص، وإنما تستعمل هذه الكلمة بمعنى يغدو فيه «الشعب» الممثل الحقيقى للتراث أو الحامل

(١١) د. حسن حنفي : التراث والتجديد ص ١١ ط. تونس (بدون تاريخ)

(١٢) د. حسن حنفي : التراث والتجديد، ص ١٢

الحقيقي لتأثيرات التراث، ومع هذا الاستعمال يتسع مفهوم التراث إلى المدى الذى يساوق فيه مفهوم «الثقافة الوطنية أو الثقافة القومية». فالشعوب تحفظ «تراثها الشعبى قدر حفظها تراثها الدينى: يغنى الناس للمطربين، ويطربون لسماع القرآن، ولقد تكون الوجدان القومى والمزاج الشعبى فى كل حضارة، وكما يظهر ذلك خاصة فى فنون الغناء والموسيقى وفنون الرسم والنحت والعمارة من اجتماع هذين الرافدين: الفن الدينى والفن الشعبى، وكما هو واضح فى تاريخ الفنون فى الغرب»^(١٣).

ولا نخطئ عين القارىء فى هذا النص تسوية - مقصودة - بين الدين والفنون الشعبية فى تكوين نفسية الجماهير. وأن «الأغاني» أو قصص «أبو زيد» الهلالي - مثلاً - تقف جنباً إلى جنب مع الدين وراء وعى الجماهير المسلمة وخلف سلوكياتهم وتوجهاتهم، فكل منهما رافد من روافد ثقافة الأمة، وكل منهما عنصر مكون لنسيج هذه الثقافة، وغاية ما هنالك أن هذا فن دينى وذاك فن شعبى، إن هذه التسوية تهدف إلى تحطيم متعمد للحواجز الفاصلة فى نفوس الجماهير بين جانب مقدس، وجانب لا يحظى بأية صورة من صور التقديس وإن حظى باهتمام الجماهير وانشغالها بلهوه ليل نهار، ومن الغريب - حقاً - أن صاحب «التراث والتجديد» برغم أنه لا يكف عن دعوى أحقيته فى الحديث عن الجماهير والدفاع عنها إلا أنه يتناسى أن الجماهير التى يتحدث عنها قد صُمم فكرها وشعورها ووجدانها وتخزونها النفسى على رفض هذا الخلط، وأنها لا تعرف فناً دينياً بالمعنى الذى صورته لنا صاحب «التراث والتجديد» وإنما تعرف «ديناً» له قدسيته وحرمة فى القلوب، وتعنى الفرق - الذى لا يبيع التراث والتجديد - بين الدين كحقائق إلهية، وبين قصص شعبى لا تدرى إن كان مصدره واقعا أو أساطير لا تمت إلى الواقع بأذى صلة أو سبب، ومن الغريب اللامفهوم - أيضاً - أنه بالرغم من تأكيد «التراث والتجديد» على أهمية الفنون الشعبية فى نفوس الأمة، وخطورتها التى تضارع خطورة الدين فى وعيها وثقافتها، إلا أنه بصمت صمت القبور عن «الفنون الشعبية»، ولا يرى أنها مسئولة من قريب أو من بعيد عن الواقع المتردى لجماهير الأمة، بينما يعود بالتأثير كله إلى القسم الدينى فقط من هذا التراث

(١٣) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٠، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ م.

ويحملة المسؤولية كاملة عن كل ما أصاب امتنا في عصرها الحديث من جهل وفقر وتخلف، مما يؤكد لنا أن التنظير بين الدين أو «القرآن الكريم» وبين الفنون الشعبية في هذا الموضوع لم يكن من التحليل العلمى الذى يتسق فيه استنباط النتائج من مقدماتها بقدر ما كان محاولة لخلخلة «قدسية» الدين في نفوس الجماهير ليصبح معطى تاريخيا قابلا - برمته - لاعادة التشكيل لا كمعطى إلهى فيه الثابت الذى لا يتغير، والمتغير القابل للتجديد.

التراث والواقع:

وترائنا في هذا المفهوم الجديد لا يستمد قيمته من مصدره المفارق أو المتعالى على الواقع، وإنما يستمد قيمته من كونه حاكيا أو عاكسا لواقع معين، بل من اعتبار «الواقع» ذاته جزءا في ماهية هذا التراث، وليس موضوعا مقابلا للتراث ينزل عليه ويؤثر فيه، والنتيجة الحتمية لهذه النظرة هى، محدودية التراث في فترة تاريخية ارتبط بالتعبير عنها والتعامل معها، فإذا ما تخطاها الواقع وجب تغيير محاوره، وإعادة تشكيلها حسب أنماط التغير الاجتماعى الجديد حتى لو أدى الأمر إلى نشوء محاور تراثية جديدة تتناقض شكلا وموضوعا مع محاور التراث القديم، فما دام أخص وصف للتراث هو انحصاره في قياس نبض الواقع فلا بد من أن ينتفى وصف الثبوت أو الاطراد عن التراث ضرورة تغير الواقع وتحوله وتبدله، وقد نفهم من هذا التحليل أن قيمة التراث في ارتباطها بالواقع تتمثل في مدى تأثير الأول في الثانى أى تأثير التراث في الحياة وربطها - من خلال حركة التجديد - بالمفاهيم الكلية الثابتة في التراث بعد إعادة تشكيل المفاهيم المرنة وتطويعها لتساهم في حل مشكلات الحياة المعاصرة، بيد أن صاحب «التراث والتجديد» يرفص صراحة هذا الفهم ويخشى أن يتسرب منه شىء إلى ذهن القارىء، ويحرص كله على أن تتم عملية التغير لصالح الواقع، لا لصالح التراث على حساب الواقع المستقر، لأن الواقع - كما يقول - «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»^(١٤) ويحسن أن ننقل هنا نصوصا تؤكد لنا هذا الفهم الذى فهمناه من علاقة التراث بالواقع في هذا الاتجاه:

(١٤) التراث والتجديد / ١٤.

— «ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الذى يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»^(١٥).

— «التراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حى يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي»^(١٦).

— «ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»^(١٧).

— «التراث ليس له قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره»^(١٨).

— «فالتراث القديم (. . . .) هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية»^(١٩).

— «الواقع» هو المصدر الأول والأخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التى حوّاها التراث جزء من هذا الواقع»^(٢٠).

هذه النصوص تعكس - في صراحة ووضوح - خطة تفسير جديد، يعود التراث - في ضوءها - إلى مصدر مادي هو «الواقع». وقد غامر مؤلف «التراث والتجديد» بتعميم الحكم أكثر من مرة:

أولا : بارتباط التراث الإسلامى القديم بواقعه الذى نشأ فيه - زمانا ومكانا - ارتباطا عضويا.

ثانيا : بأن الواقع مصدر هذا التراث.

ثالثا : بأن التراث جزء من الواقع.

(١٥) التراث والتجديد / ١٣

(١٦) التراث والتجديد / ١٣

(١٧) التراث والتجديد / ١٣

(١٨) التراث والتجديد / ١١

(١٩) التراث والتجديد / ١٤

(٢٠) التراث والتجديد / ١٤

رابعاً : بأن التراث ليس حقيقة موضوعية دائمية ، وإنما «تعبير» عن موقف تاريخي محدد ، وعن تصور معين للجماعة خاصة .

وطبقاً لهذا التفسير الجديد الذى يقرر أصالة الواقع وتبعية التراث يغدو من اللازم ، وقد تغير الواقع مراراً عديدة ، أن يكون لنا الآن تراث مختلف يعبر عن واقعنا الذى نعيش فيه ، وأن يكون تراثنا القديم ، المرتبط مرحلياً بواقع مضى وتولى ، قد ذهب هو الآخر مع واقعه الذى تخطاه التاريخ المعاصر وخلفه وراءه ، وألا يكون للتراث القديم هذا التأثير فى نفوس جماهيرنا المعاصرة ، وإلا أصبحت «أصالة الواقع» التى يركز عليها بناء « التراث والتجديد» فى مهب الريح ، وأصبحت النظرية فى واد والتطبيق فى واد آخر ، بيد أن النظرية الجديدة تؤكد - فى أكثر من موضع - على أن تراثنا القديم بكل أبعاده ، لا يزال يشكل النسيج الداخلى لأفكارنا وتصوراتنا ومشاعرنا ، وهكذا لا ندري : هل نصدق النظرية حين نجعل من التراث تعبيراً أو انعكاساً للواقع ، وثم نثد لا بد من تكذيب القول بأننا نعيش واقعنا الحالى بـتراث قديم ، أو نصدق هذا القول ، وفى ضوءه يجب البحث عن صيغة أخرى تحكم العلاقة بين التراث والواقع غير الصيغة التى تبنتها هذه النظرية ، إذ فى إطار هذه الصيغة نصبح أمام أمرين لا ثالث لهما : فإما أن يكون لنا تراث يعكس واقعنا الحالى يختلف بطبيعة الحال عن تراثنا الماضى ، أو إذا قبلنا «مزعومة التراث والتجديد» التى تجعل من تراثنا القديم علة تامة فى تخلفنا فلا مفر - والحالة هذه - من قلب النظرية رأساً على عقب ، والقول بأصالة التراث وتأثيره فى الواقع بل وجره إلى الوراء ، لا تأثير الواقع فى التراث أو جعله جزءاً من الواقع . . إلخ ما تفتق عنه التفسير الجديد من أحكام وأوصاف فرضت على التراث القديم فرضاً ، وهى أحكام أقل ما يقال فيها : إنها تضاد حقيقة التراث الإسلامى فى أصوله التى ماجأت إلا لتغير من الواقع وتحول به من مسار إلى مسار ومن توجه إلى آخر .

ويستند الأستاذ الكبير فى نظريته الجديدة هذه إلى علم «أسباب النزول» وعلم الناسخ والمنسوخ» فإنهما - من وجهة نظره - يؤكدان تبعية التراث للواقع وارتباطه به قوة وضعفاً فإن «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول هو فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناذاته له ، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن

الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»^(٢١)، وإذن فقد «نزل الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول: طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانات تقبله، وكثيرا ما كان الوحي يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ»^(٢٢) ثم يصل بنا الأستاذ إلى ما يشبه الهدف المراد فيقول: «الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما (. . .) نصوص الوحي ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية (. . .) وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحلها وهو: الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى «أسباب النزول»^(٢٣).

ولقد كنا ننتظر من الأستاذ ألا يقفز - بسهولة - على معالم شديدة الوضوح في هذا التراث الذي يريد تجديده، واعنى بها ما هو معروف من خطأ القول بوجود «سبب نزول» لكل آية من آيات القرآن الكريم، فالذي يعرفه تراث المسلمين في أسباب النزول هو أن «نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداء وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال»^(٢٤).

أما أن القرآن نزل «طبقا لأسباب النزول وتبعا لامكانيات تقبله» فهذا مما لا يعرفه تراث الإسلام، بل مما ياباه، وينكره أشد الإنكار، والأستاذ - نفسه - لم يستطع أن يدعم مقولته هذه بشيء ذي بال من أقوال العلماء، بل ظلت هذه المقولة في كتابات الأستاذ - على طولها - أمنية عز عليه تحقيقها، لا شيء إلا لأنها نقيض الأصل الذي جاء يحدثنا عنه، ثم ان علم أسباب النزول علم يعرف عنه الأستاذ - قطعاً - أنه اختلطت فيه الحقائق بالأوهام اختلاطا كثيرا، وأن الصفحات الأولى من كتاب أسباب النزول للسيوطي تسجل على جمع غفير من المفسرين أنهم كانوا يخلطون بين تفسير الآية

(٢١) د. حنفي: التراث والتجديد/ ١٣

(٢٢) د. حنفي: قضايا معاصرة/ ١/ ٩٢

(٢٣) التراث والتجديد/ ١٥٧

(٢٤) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ١/ ٨٢ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧

وسبب نزوله الآية، وأنهم كانوا يذكرون أسبابا عديدة — متضاربة أحيانا — في نزول الآية الواحدة، وقد عبر «رشيد رضا» عن استيائه الشديد من هذه الظاهرة التراثية اللامنضبطة فقال: «ومن عجب شأن رواية أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتزمة من الكلام الإلهي، ويعملون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سببا مستقلا^(٢٥)». ويقرر السيوطي أنه لو ذكر أحد المفسرين سببا لنزول آية وذكر مفسر آخر في ذات الآية سببا مخالفا فإن كلام كل منهما لا يعد كلاما في أسباب النزول، وإنما يعد كل ذلك من التفسير: «فحق مثل هذا أن لا يورد في تصانيف أسباب النزول، وإنما يذكر في تصانيف أحكام القرآن»^(٢٦) وحسبنا شاهدا على اختلاط الروايات وتضاربها في أسباب النزول أن السيوطي يأخذ على «الواحدى» (الرائد الأول لعلم أسباب النزول) توسعه في تلمس أسباب للنزول بحق وبغير حق، الأمر الذي دفع السيوطي إلى أن يحدد المفهوم الصحيح لسبب النزول بأنه: «ما نزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدى في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت، ونحو ذلك، وكذلك ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ سبب اتخاذه خليلًا، فليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»^(٢٧)، ويجدثنا الواحدى أنه «لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب»^(٢٨) بيد أن السيوطي يسجل عليه أنه تارة «يورد الحديث بإسناده، وفيه مع التطويل عدم العلم بمخرج الحديث (...) وتارة يورده مقطوعا فلا يدرى هل له إسناد أو لا»^(٢٩).

وبرغم اعترافنا بأننا لسنا من المتخصصين في علوم القرآن الكريم، وأن معلوماتنا

(٢٥) تفسير المنار ١١/٢ بيروت (بدون تاريخ)

(٢٦) السيوطي: أسباب النزول، تحقيق قرني أبو عميرة/ ٧ ط. القاهرة

(٢٧) المصدر السابق/ ٦

(٢٨) أسباب النزول/ ٨، بيروت، ١٩٨٣ م

(٢٩) أسباب النزول/ ٨

متواضعة في هذه الدائرة إلا أننا نستطيع - وبكل تأكيد - أن نزعم أن القدر المشترك عند القدامى والمحدثين في موضوع أسباب النزول هو أن آراء المفسرين الشخصية قد أخذت في كثير من الأحيان على أنها «أسباب نزول» واختلطت بها اختلاطا شديداً، وأن المعول عليه في معرفة الوقائع التي تعتبر أسباباً حقيقية لنزول بعض آيات القرآن الكريم هو صحة الرواية وثبوتها . . . وإذن :

١- فليس صحيحاً ما يقال من أن أسباب النزول استوعبت الكتاب الكريم وتحكمت في نزوله وأن «القرآن» نزل طبقاً لهذه الأسباب وتبعاً لمتطلبات الواقع ، بل الصحيح المتعارف عليه هو أن قدراً كبيراً جداً من القرآن الكريم نزل ابتداءً بلا أسباب أو مقتضيات من الواقع ، بمعنى أن هذا القدر الكبير لم يكن إجابة عن أسئلة ولا ردود فعل لمثيرات معينة أثارها واقع المجتمع المكى أو المدنى في عصر الرسالة ، وإذا كان بعض آيات الأحكام قد قارن نزوله حوادث جزئية فإن آيات التوحيد لم ترتبط في نزولها بسبب ولا مقتض ولا باعث من الواقع ، بل نزلت أساساً لتدمر واقع المجتمع الجاهلى ولتنشئ على أطلاله مجتمعا من نوع آخر ، ولعل هذا ما هناء الإمام محمد عبده بقوله : «إن سبب النزول إنما يحتاج إليه في آيات الأحكام ، لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته ويسره ، (. . .) وأما الآيات المقررة للتوحيد - وهو المقصود الأول من الدين - فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال (. . .) وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال فهو إن صح رواية لا يزيدنا بيانا في فهم الآية»^(٣٠).

٢- وحتى في دائرة الآيات التي صاحب نزولها أو سبقها حدث معين من الأحداث ، يختلط التفسير أو التاريخ أو الأحكام بهذا السبب أو ذاك من أسباب النزول ، وما يزال الأمر في حاجة إلى أبحاث متعمقة لمعرفة على وجه اليقين هل نحن نتحدث عن «حادثة» جاءت الآية تعقيبا أو رداً أو إجابة عليها ، أو عن مدلول من مدلولاتها ، أو عن شيء من تاريخها ، وحسبنا دليلاً على ذلك أن كتب أسباب النزول - وهي لحسن الحظ محصورة ومعدودة - لم تقدم لنا سبب نزول لكل آية ،

(٣٠) نقلاً عن تفسير المنار ٥٦/٢

وهذا وحده كاف في دحض المقولة التي تُخضع القرآن للواقع وتربطه به اشتدادا وضعفا وإمكانا للقبول أو الامتناع، وحسبنا دليلا - أيضا - الأمثلة العديدة التي يجدها قارئ «أسباب النزول» للواحدى، والتي يربط فيها بين نزول آية من القرآن وبين ما صنعه قوم موسى في الأزمان الغابرة^(٣١) أو بين نزول الآية وبين ما يعتبر من التفسير لا من أسباب النزول، ويدخل تحت هذا النوع عشرات العشرات مما سموه أسبابا للنزول، وإذن فسبب النزول - وكما يعبر الشيخ رشيد رضا - «ليس أكثر من فهم للمروى عنه في الآية، ورأى في تفسيرها يخطئ فيه ويصيب ولا يلزم أحدا أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه ولا سيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات بأباه»^(٣٢).

٣- وأن القاعدة الأصولية التي يعلمها الأستاذ - يقينا - والتي تقرر أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تنسف - من الجذور - محاولة ربط القرآن بالواقع ربط معلول بعلّة، إذ في ضوء هذه القاعدة لا يصح الوقوف بمحتوى الآية عند حدود الحادثة التي نزلت الآية في جوها بل تتخطى دلالة الآية، بما هي خطاب إلهي، حدود المكان والزمان التي أحاطت بتنزلات الآيات القرآنية، ونحن لانشك لحظة في أن «الأستاذ» يفقه كل ذلك وبأدق وأعظم مما ألمحنا إليه، ولكننا نتساءل: هل من قواعد البحث العلمى المجرد أن يحمل الباحث حكما مناقضا على موضوع البحث ثم يروح يتلمس من عنوان عام أو مفهوم فضفاض «سندا» يرتكن إليه في تعميم الحكم بأن القرآن ابن الواقع وأثره ومعلوله؟! .

إن الحقيقة البسيطة التي يعلمها الأستاذ، إذا التزم بمنطق هذا التراث - أصولا وفروعا - هي: أن القرآن الكريم موجه للواقع ومؤثر فيه وحاكم عليه، بقطع النظر عما صاحب نزول بعض الآيات أو تقدم على نزولها من ظروف وملابسات، وأنه ليس شيء من الحوادث أو الوقائع بعلّة في نزول شيء من القرآن، بمعنى أنه كلما افترضنا عدم حدوث السبب فلا بد من أن نفترض معه ضرورة انقطاع هذه الآية، أو تلك، أو احتجابها عن النزول، فمثل هذا التفكير قلب لأبسط قواعد فهم القرآن رأسا على

(٣١) راجع كلامه عن الآية الكريمة «انظّمون أن يؤمنوا لكم»
(٣٢) تفسير المنار: ٣٢٠ / ٥

عقب، ولا يمكن الجمع - بحال من الأحوال - بين القول بأن القرآن وحى من الله تعالى، والقول بأن القرآن جزء من الواقع أو معلوله، اللهم إلا إذا كان القصد الخفى وراء هذه التناقضات هو استبعاد «القرآن الكريم» من أن يكون عنصرا مقوما في مشروع النهضة والتجديد!

ونحن لا نجرؤ أن نتهم صاحب «التراث والتجديد» بشيء من ذلك، ولكن نسجل من قراءتنا في هذا المشروع أنه وقع في التناقض الذى لا مفر من الوقوع فيه لأى مفكر أو مجدد يحاول أن ينسب القرآن الكريم إلى مصدر إلهي ومصدر مادي في وقت واحد. والذى يسع الباحث - منطقيا - هو: إما أن يرفض - منذ البداية - أن يكون القرآن وحيا، وللباحث أن يؤسس - بعد ذلك - ما يشاء من معارضات ومناقضات دون أن يفقد الاتساق المطلوب بين دعواه وبين ما يرتبه عليها من ادعاءات، ولكن يجب أن تنحصر المناقشة معه في دعوى بشرية القرآن الكريم أو ماديته، لافيا يؤسسه على هذه الدعوى، وإلا كانت المناقشة مناقشة في النتيجة مع أن المقام مقام تصحيح المقدمات وامتحنائها أولا، وإما أن ينطلق الباحث من أن القرآن وحى إلهي وثمتمتد لا مفر له من القول بتأثير القرآن في الواقع بتوجيهه أو تغييره أو تصحيحه، أما الجمع بين هذين الفرضين فإنه جمع بين نقيضين لا يجتمعان.

وقد نبه علماءنا القدامى والمحدثون إلى خطورة هذا الاستغلال السيء لروايات أسباب النزول في هدم الدين ونقض بنيانه وأركانه، وأن القول باختصاص القرآن بالواقع الذى تنزل فيه، فوق أنه افتشأت على الحقيقة التى يعرفها المسلمون جميعا فإنه لا يمكن أن يقول به عاقل، يقول ابن تيمية: «قد يجيء كثيرا قولهم، هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصا، (.) فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التى لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن

كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته»^(٣٣) ويقول الطاهر بن عاشور - أحد أئمة الفكر الإسلامى فى العصر الحاضر - : «لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة وأثبتوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبش هذا الوهم، فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة فى أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»^(٣٤).

وقد تصفح هذا الإمام المعاصر كل أسباب النزول التى صحت أسانيدھا وصنفھا إلى أنواع خمسة :

النوع الأول : ما يتوقف فهم الآية على العلم به ، وهذا هو النوع الوحيد الذى ينطبق عليه مفهوم «سبب النزول» لأنه يشكل محور الخطاب الإلهى فى الآية النازلة ، وهذا النوع لا بد للمفسر من العلم به لأنه يفسر مبهمات القرآن، مثل قوله تعالى : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾ ومثل ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا آنظُرْنَا ﴾ ومثل بعض الآيات التى فيها : «ومن الناس» .

النوع الثانى : حوادث نزلت فيها تشريعات وأحكام، لكن هذه الحوادث وأمثالها «لا تبين مجملها ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها»^(٣٥) وذلك مثل : حديث عويمر العجلانى الذى نزلت عنه آية اللعان، وحديث كعب بن عجرة الذى نزلت عنه آية : «فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفَدِيَةٌ مِّن صِيَامٍ» الآية . . . ولذلك قال كعب : هى لى خاصة ولكم عامة، وواضح أن هذا النوع ليس سبباً مؤثراً فى نزول القرآن، وإنما هو داخل ضمن توجيهات الآيات النازلة بعد هذه الحوادث . . . ولقد كان تعبير الشيخ ابن عاشور فى غاية الدقة واليقظ حين استخدم تعبير : «نزلت عنه آية اللعان . . .» ولم يستخدم تعبير «نزلت فيه أو بسببه» والفرق بين التعبيرين يعنى إعادة

(٣٣) نقلاً عن السيوطى : الاتقان . . . ٨٥ / ١
(٣٤) تفسير التحرير والتنوير ٤٦ / ١ ، تونس ١٩٨٤ م

العلاقة بين القرآن والواقع إلى وضعها الصحيح بعد أن كانت غشى على رأسها في مشروع «التراث والتجديد» ويقول الشيخ: «إن هذا النوع لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء - أو كادوا - على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصا»، (٣٦).

النوع الثالث: حوادث متكررة، تختص بشخص معين، فنزل الآية لتعلن شأنها وتبين أحكامها وتتوعد من يقرئها ومعظم المفسرين يقولون عند تفسير هذا النوع من الآيات: «نزلت في كذا» وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل (...). وهذا القسم أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوهم بعض القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات» (٣٧).

النوع الرابع: حوادث لم يرتبط بحدوثها نزول شيء من القرآن، ولكن في آيات القرآن الكريم السابقة أو اللاحقة ما يناسب معاني هذه الحوادث «فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصودة من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية» (٣٨).

النوع الخامس: حوادث تبين معاني جملة في الآية، أو تدفع أمرا متشابها فيها، أو تبين مناسبات الآيات، وهي على كل هذه الأحوال ليست أسبابا للنزول، ثم يعقب الشيخ بن عاشور على هذه الأقسام فيقول «هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة، والتشريع لها، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية» (٣٩).

(٣٦) السابق ٤٨/١

(٣٧) السابق ٤٨/١ - ٤٩

(٣٨) السابق ٤٩/١، وقد نقل السيوطي عن الزركشي أن الصحابي أو التابعي إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد أن الآية تتضمن هذا الحكم لأن هذا كان سببا في نزول الآية، راجع الأتقان ٨٣/١ وأيضا تفسير التحرير والتنوير ٥٠/١

(٣٩) تفسير التحرير والتنوير ٥٠/١

ونعتمد للقارىء إن كنا قد أطلنا في شيء يعرفه، ولكن أردنا أن ننتهي من كل ذلك إلى أن «أسباب النزول» في تراثنا القديم لا تعنى - كما يقول: «التراث والتجديد» - ربط الوحي بالواقع، إن اشتد الواقع اشتد الوحي، وإن تراخى تراخى الوحي معه، كما لا تعنى تعديل الوحي حسب الواقع بل هى - على العكس تماما - تعنى تعديل الواقع حسب الوحي، ولا يفهم من أسباب النزول: أن الوحي في تراثنا القديم ليس مجموعة من الحقائق الثابتة الدائمة، وإنما هو تفسير في ظرف معين، وموقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة، بل الذى يفهم من أسباب النزول (بعد تمحيصها وتصحيح رواياتها) أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن غريب الأمر أن هذه النظرة التى تجعل من الوحي تابعا للواقع الذى نزل فيه والتى بسذ «التراث والتجديد» جهدا شاقا من أجل تمريرها والتبشير بها، يتنكر لها نفس المشروع في مواضع أخرى عديدة، بحيث يصاب القارىء المتبع لعلاقة «الوحي بالواقع» بحالة من الدوار، لا يدرى معها: هل التجديد في هذا المشروع ينطلق من اعتبار الوحي مؤثرا في الواقع أو من اعتباره متأثرا بالواقع، لقد انتهت النظرية السابقة التى طال الحديث عنها إلى نقيضها تماما في حديث آخر، لا نقول: إنها انقلبت رأسا على عقب في سياق آخر بل نقول إنها استقامت على قدميها في موضع آخر يقول فيه الأستاذ «لا يهمننا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التى كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معانى الآيات»^(٤٠) ثم تتوالى تناقضات الفكرة ذاتها عبر نصوص صريحة تجسد هذا التناقض فتتنفى بعد إثبات ثم تثبت بعد نفى إلى الحد الذى يستحيل معه تحديد موقف الأستاذ من قضية «علاقة الوحي بالواقع» بل نقول إلى الحد الذى تفرع فيه هذه القضية من أى معنى أو مدلول، فمرة يحذر الأستاذ من تفسير آيات القرآن والأحاديث وأحكام التشريع بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتغلب الزمن»^(٤١) ومرة ينادى بضرورة أن تتجاوز علوم التفسير «التفسير التاريخي الذى وقع فيه اغلب المفسرين، وكأن القرآن

(٤٠) د. حنفي: في البسار الإسلامي ص ١٠٠، نقلا عن: جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١٠٩، ط. رياض الريس لندن ١٩٩١م
(٤١) السابق: نفس الموضع

يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»^(٤٢) وثالثة يعتبر الظواهر الايجابية في علومنا العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه أو تفسيره دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى (. . .) أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، ويتعبّر آخر: هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى»^(٤٣) لكنه يعود فيهدم ما اثبتة هنا ليتبنى النقيض الذي أورده هناك، وتظل هذه اللعبة التي سهاها بعض المعلقين على مشروع «التراث والتجديد»: «رقصة التناقضات»^(٤٤) مسيطرة على معظم ما تفتق عنه هذا المشروع من فلسفة في التجديد، وسوف يتجلى ذلك - أيضا - بوضوح فيما تبقى لنا من فقرات هذا المبحث.

التراث القديم وأثره في حياتنا المعاصرة:

إن التراث القديم وفي الإطار الذي حدده فيه مؤلف «التراث والتجديد» هو - كما يقول - روح الأمة، ومصدر قوتها الأساسية ومحرك جماهيرها بما يمدّها به من تصورات للعالم وقيم للسلوك، هذا التراث الذي يعتبر جزءا من الواقع «ما زال بأفكاره وتصورات ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»^(٤٥) ولا تزال أصابعه الخفية تحرك الناس على مسرح الواقع المعاصر، وليس لنا أن نتوقع هاهنا تفرقة حاسمة بين التراث كمبادئ خلاقة في حياة الأمم والشعوب وبين الممارسات الخاطئة التي نحسب

(٤٢) السابق: نفس الموضع

(٤٣) د. حسن حنفي: في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١م، ص ٤٣)

(٤٤) جورج طرابيبي: المثقفون العرب والتراث ١١٤، ويملق الدكتور فؤاد زكريا على تناقضات «التراث والتجديد» بالسؤال التالي: «... وإذا فرضنا أن مؤرخا أراد في المستقبل ان يحدد الموقف العام لحسن حنفي من هذه المسألة فهل سيظل هذا المؤرخ بقواه العقلية سليمة بعد أن يراقص مع كاتبنا في حلقة التناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟» راجع: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ٥٧، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٦م، وقد خصص جورج طرابيبي قسما كبيرا من كتابه: «المثقفون العرب والتراث» لتحليل تناقضات «التراث والتجديد» التي يقسمها إلى:

- ١- تناقض في الموقف المنهجي.
- ٢- تناقض في الموقف من القضايا.
- ٣- تناقض في الموقف من الوقائع.
- ٤- تناقض في الموقف من النصوص.
- ٥- تناقض في الموقف من الأشخاص.

راجع المصدر السابق ١٠٥ - ١٢٧

(٤٥) د. حسن حنفي: في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١م، ص ٤٣)

على اتباع التراث لا على التراث نفسه ، فمثل هذه التفرقة - على أهميتها القصوى - تختفى تماما من اهتمامات هذا المشروع وهو يتحدث عن التراث وتأثيراته في حياته المعاصرة ، وتحل محلها علاقة عضوية «مصنوعة» بين «التراث» كمحتوى ومضمون وكقيم ومبادئ موجهة للسلوك وبين حالة التخلف الحضارى التى تعيشها الأمة الإسلامية الآن ، وقد رصد الأستاذ طائفة من السلوكيات اللاحضارية التى تستعلن فيها بصمات التراث وتأثيراته العميقة في واقع الناس ، ورجع بها إلى أسبابها في تراثنا العلمى «القديم» بكل شعبه ومدارسه تقريبا وخصوصا تراثنا العقلى المتمثل في علم الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه ، فهذا التراث - فيما يرى الأستاذ - هو العلة الحقيقية لكل مشكلاتنا المعاصرة التى ظهر فيها عجزنا وانحطاطنا وتخلفنا :

فما نعانيه - الآن - من لا مبالاة وسلبية وتواكل هو أثر الإيمان بالقضاء والقدر في التراث ، وما استقر في مناهج تفكيرنا المعاصر من الخلط بين العقل والوجدان «حين نخطب ونظن أننا نفكر ونفعل ونظن أننا نفعل ، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة ، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع ، وهو طرفه الأصيل ، إلا في علم أصول الفقه الذى انتهى أيضا إلى الثبات وتنجير الأصول وتغليبها على الواقع ، حتى إنه لم يبق إلا التقليد»^(٤٦) وما تعارفنا عليه وشاع بيننا من تفضيل الكليات الجامعية النظرية على الكليات العملية^(٤٧) وتفضيل الجامعات على المعاهد العليا والتعليم الفنى المتوسط ، وتفضيل العمل الفكرى على العمل اليدوى ، وتفضيل المثقف على الفلاح والعامل ، علته وجراثيمه الأولى كامتان في تراثنا القديم حيث تقدم فيه الفضائل النظرية على الفضائل العملية . حتى ظاهرة خروج الشخص صباحا من منزله وتغيبه طواله اليوم دون أن يعلم أحد عنه شيئا ، وازدحام الناس في سيارات النقل العامة سببها أن الإنسان كبعد مستقل ، غائب في تراثنا ، لأنه محاصر بين الإلهيات والطبيعيات^(٤٨) .

(٤٦) التراث والتجديد ١٥

(٤٧) الواقع يشهد بمكس ذلك تماما

(٤٨) المصدر السابق ١٦ ، ولايسع الباحث التأمل في هذا الكلام إلا أن يلوذ بصمت قائم الأصناف حين يعجز تفكيره عن رصد أية علاقة من أي نوع بين الإلهيات والطبيعيات في التراث وبين ازدحام الناس في وسائل النقل العامة .

ومن آثار علم الكلام في تشكيل الواقع السيء للمسلمين الآن: قبول الإمام بالتعيين، ثم الخضوع له والضعف أمامه، وانتقاء ما يدعم هذا الوضع من التراث، وأيضا تقطيع وجودنا إلى جزئين: جزء تحت التراب (الجسم)، وجزء نرفعه إلى عنان السماء^(٤٩) (الروح).

أما التراث الفلسفي فقد قذف في أعماقنا بتصور ثنائي للعالم قدمه لنا فلاسفتنا القدامى، فهازلنا نعيش هذا التصور كما ورثناه من الكندي، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية، كما أننا نسلك طبقا للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه من الفارابي، خاصة في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكاظم والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المروسين الذين عليهم: إما الطاعة والولاء، وإما السجن والعقاب^(٥٠).

وقد ورثت جماهيرنا من علوم الفقه الإسلامي عللا عقلية ومناقشات نظرية لا تغير من الواقع شيئا، وفقهاؤنا لم يكونوا إلا محترفي جدل فارغ لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء^(٥١).

أما عن التصوف فحدث ولا حرج، فهو مقاومة للانحراف بانحراف آخر، وهو رجوع للسواء لأنه دعوة إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والتسليم، وهذا التراث أيضا لا يزال حيا في وجدان الجماهير يتمثل في ما يعلقه الناس على الجدران من عبارات مثل: «الصبر مفتاح الفرج» أو «توكلت على الله» وعلوم الصوفية وتحليلاتهم

(٤٩) المصدر السابق، ١٤ - ١٥، انظر: أيضا: د. حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، ص ١٥ وما بعدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م.

(٥٠) التراث والتجديد ١٥

(٥١) من المؤسف حقا أن ينتهي التحليل العلمي بالأستاذ الكبير (المجندا) إلى أن هوم فقهائنا وعلماؤنا لم تكن فقه الثورة أو فقه العدالة الاجتماعية أو التحرر من الظلم وإثنا كانت هومهم منحصرة في أمور تافهة من قبيل: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولديها فرخة تكبحها إنسان؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب، وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ما هي أحكام الاستجاء والغناط وما حكم الحجر وشكله واتجاه الغناط وكيفية الجلوس وما هي أحكام خلق عانة الميت؟ (انظر: حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ١٧) وبغض النظر عن منهج الأستاذ - المتعمد - في تزييف الحقائق فإن الفارياء المتأمل ليساءل في دهشة بالغة: هل هذا المستوى من البحث الساخر جدير بحمل أمانة التجديد في تراث المسلمين؟!

لأمراض القلب وعلل النفس هروب من عالم العقل، كما أن مقامات الصوفية - وإلى آخر مقام فيها - وهم وانفعال ومجرد إحساس ذاتي^(٥٢) وينتهي الأستاذ إلى أن الإنسان في تراثنا القديم محاصر بين الإلهيات والطبيعيات في الفلسفة ومبتلع في علم التوحيد، وفان في علوم التصوف وممحوق في علوم التشريع، وأننا «نعمل بالكندى في كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق بوجه حياتنا اليومية»^(٥٣).

وكان المفروض على الأستاذ، لو أراد أن يتقيد بضوابط البحث العلمي في أخطر قضية تمس حياة المسلمين على الإطلاق، أن يستثنى من هذا النقد، أصول التراث الذي حملته مسؤولية تخلف المسلمين، لكن شاء الأستاذ أن يطلق العنان لعباراته تقرر - صراحة أحيانا وضمنا أخرى - أن الإيمان بالقضاء والقدر، والثنائية الفاصلة بين «الله» و«العالم» والإيمان بالبعث هي العلل الأولى والجرائيم الحقيقية للأمراض المعاصرة في المجتمع الإسلامي والجمهير المسلمة، كما شاء الأستاذ - عامدا أو متغافلا - أن يزيل الحدود والحواجز في خطة التجديد بين هذه الأصول كشوايت لا تقبل المساومة ولا التأويل ولا الالتفاف عليها بحال من الأحوال، وبين رؤى شائهة وتفسيرات مغشوشة كانت بمثابة أمراض طفيلية انتصفت بالتراث الإسلامي الحقيقي وحسبت عليه ظلما وعدوانا، وهي تفسيرات تنشأ - في العادة - من بُعد العهد بالمصدر الأصلي للفكر أو الفلسفة أو الدين، ولم ينج منها تراث في تاريخ البشرية قديما أو حديثا، وهذا أمر طبيعي ومقرر في تاريخ الفكر وتاريخ الأديان. لكن اللاتبعي أو اللامعقول هو هذا الخلط بين مبادئ التراث وقيمه وبين بعض السلوكيات المنحرفة عند البعض من اتباع هذا التراث، واعتبار التراث مسئولاً عن كل ذلك في تعميم كاسح من شأنه أن يثير في القارئ ريبة وشكاً في جدية المشروع برمته، وأنه يعتمد على ما يشبه المهارة أو «خفة اليد» في لعبة الأسماء والمسميات، وكان على أستاذنا الكبير أن يصمد لمناقشة المفاهيم ويحاكمها في إطارها المعرفي والقيمي كما هي مطروحة في التراث، لا أن يخلط الأوراق في أذهاننا إلى الحد الذي يحدثنا فيه عن ممارسات خاطئة لمفاهيم صحيحة وهو يظن أنه

(٥٢) التراث والتجديد ١٧

(٥٣) المصدر السابق ١٦

يحدثنا عن عيوب في ذات المفاهيم . . على أن سيادته وهو ينحى باللائمة على التراث جملة وتفصيلا لم يأتنا بجديد من النقد، ولم يضع أيدينا علي مكنن العلة وبؤرة الداء في تخلف مجتمعاتنا الإسلامية، وإنما كان يردد تمها قديمة «مستهلكة» وإن كانت الخطورة الجديدة هي أن الأصول أو الأسس التي نشأ حولها هذا التراث هوجمت في هذا التريدي الجديد وانسحب عليها كل ماتوجه على التراث من نقد وتشنيع، وهكذا لم يشأ الأستاذ أن يفرق بين ماهو أصيل وصحيح ومطلوب، وبين ماهو طفيلي وزائف ومطلوب القضاء عليه في تجديده للتراث، والسبب في هذا الخلط هو أن سيادته لم يرَ من تراثنا القديم - في هذا الموضع - إلا سلوكيات معاصرة رديئة ثم راح يحاكم بها التراث مع أن سيادته أول من يتيقن أنها تطبيقات سيئة للتراث وليست تراثا، وأن محاكمة المبدأ بتطبيقات تنحرف عن المبدأ نفسه ليست من البحث العلمي المنصف في شيء اللهم إلا إذا اعتبر مشروع التجديد أن المحتوى الداخلي للتراث ليس إلا السلبية والنفاق والخنوع، غير أن هذا القول هو أصل الدعوى ورأس المسألة ومحل النزاع بيننا وبين الأستاذ الكبير، وبعبارة تراثية: إنسه مصادرة على المطلوب وليس استدلالا على المطلوب، إن هذه التفرقة - التي قفز عليها الأستاذ - هي نقطة فاصلة بين مشروع جاد يعلم أبعاد التراث وآفاقه الشاسعة ويبصر الفروق الدقيقة بين ثوابته ومتجدداته، وما الذي يجب أن يظل ويبقى وما الذي يجب أن يحال إلى متحف الأفكار، وتاريخ النظريات وبين مشروع لانهود من الركض وراء تخطيطاته إلا بالمزيد من البلبلة والحيرة والاضطراب.

ولا يفيدنا في الدفاع عن تراثنا المنقول ضد اتهامات التراث والتجديد أن نردد ماهو معروف ومفهوم لدى الجميع من التفرقة - مثلا - بين القضاء والقدر كأصل من أصول الإيمان في الإسلام وبين مفهوم العجز والتواكل والكسل، أو التفرقة بين الإيمان بالبعث، وبين أمراض الازدواجية في المجتمعات المسلمة، أو التفرقة بين نظام الشورى والخلافة في الإسلام وبين مDAHنة بعض المفكرين للحكام ونفاقهم وتسقط التفسيرات المصنوعة لتبرير هذا السلوك الذي يرفضه الإسلام شكلا وموضوعا، ولا يفيدنا أيضا الدفاع التحليلي عن كل علم من علومنا التي عددها الأستاذ وهو يدين تراثنا العقلي

والنقلي جملة وتفصيلاً^(٥٤) ولكن يفيدنا كل الفائدة أن يفضل الأستاذ بانصاف التراث من نفسه بنفسه، ويحدثنا بلهجة أخرى مختلفة تماماً، عن ذات التراث الذي لم يدخر وسعاً في تنقصه من كل نواحية، حديثاً، لاندري هل نحلى فيه عن كل أحكامه التي وصم بها التراث القديم، أو أنه كان وليد موقف شعر فيه بضرورة الدفاع عن تراثه، أمام هجمات المستشرقين على علمائنا وعلمونا، وأياً ما كان الدافع الذي أنطق الأستاذ بكلمات حق لصالح التراث القديم فإن ما لا يتأري فيه القارىء هو أن لصاحب مشروع «التراث والتجديد» تجاه التراث نظرتين متناقضتين أو موقفين متضارين. وإذا كنا قد افضنا قليلاً في التعرف على النظرة السلبية فإن نظرة الأستاذ الإيجابية لتراثنا برزت من خلال موقفه من التراث الغربي، حيث يرى سيادته ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته، مثل أي تراث آخر^(٥٥) ويقرر الأستاذ أن فترة تعلمنا من الغرب والتي زادت مدتها على قرنين قد طالت أكثر مما ينبغي بالمقارنة إلى الفترة التي تعلم فيها أسلافنا ومفكروننا من الثقافات المجاورة «لقد تعلم القدماء قرناً واحداً وهو القرن الثاني، وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء، بادئاً علوم الحكمة»^(٥٦) وإذا كانت الدعوة إلى التعلم من الغرب في أوائل في القرن الماضي لها ما يبررها من تخلفنا عن الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية ونظماً برلمانية فإن طول فترة التعلم هذه قد حولها إلى تقليد وتبعية وأسر أو في كلمة واحدة «التغريب» وينتهي الأستاذ إلى أن التراث الغربي مرتبط أشد الارتباط بالوعي الأوروبي بل هو لا يعبر إلا عن هذا الوعي، في نشأته وتطوره، وحين يحلل الغربيون نشأة «الوعي الغربي أو الأوروبي» فإنهم يعودون به إلى أصول ثلاثة لا رابع لها هي: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها، ويبدو أن ختصار الوعي الأوروبي في هذه المصادر الثلاثة قد أثار في نفس الأستاذ شيئاً من الشعور بتكرار الأوروبيين للإسلام وأثره في نهضتهم، وأثر حضارته في حضارتهم فطفق يتساءل في مرارة: «وكان الإسلام لم يكن تحققاً لصدق اليهودية

(٥٤) فيما يتعلق بتقد الأستاذ للتراث النقلي راجع بحثه، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ٢٤-٢٦.

(٥٥) المصدر السابق ٣٠

(٥٦) المصدر السابق ٣٠

والمسيحية في التاريخ . . . وكان الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية ، وكان الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب»^(٥٧) وسؤالنا الذي يفرض نفسه هنا هو : إذا كان التراث الإسلامي ينتج مجتمعا عاجزا منافقا ، ويبتلع فيه الفرد في علم التوحيد ويفنى في التصوف ويمحق في الشريعة ويحاصر في الفلسفة فكيف غدا - في فترة لاحقة - عنصرنا مكونا من عناصر الحضارة الغربية ، ورافدا من روافدها في إبداع الفلسفة والعلم ؟ ألا يعني تأكيد الأستاذ على دور التراث الإسلامي في معظم مراحل تطور الوعي الغربي بدءا من مرحلة عصر آباء الكنيسة وانتهاء بعصر العلم والتقنية^(٥٨) أنه قد تخلى عن كل ما قاله عن هذا التراث ، وأن حقيقة التراث شيء وما قاله الأستاذ أولا شيء آخر ؟ ولا يقل تناقض المواقف واضطرابها حدة بالنسبة إلى علمائنا وفقهائنا الذين وصف كل نشاطاتهم العلمية بأنها جدل لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء ، ففي ذات الكتاب الذي أهال فيه التراب على رؤوس علمائنا طالعنا بدفاع جاد عن الفقهاء والمتكلمين ، بل والصوفية - أيضا - وهو يواجه محاولة بعض المستشرقين في تفرغ تراثنا من كل عناصر الإبداع والإبتكار وحصرها في دائرة النقل والتقليد : « كان كل منهم مسئولا فكريا وحضاريا (أي قوميا بلغة عصرنا)^(٥٩) عن أعمال سابقيه فطورها ناقدا ومغيرا ومكملا ، بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولا يكاد يذكر سابقيه ، لأن العلم مستقل عن واضعيه ، ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الندد للند : الحوار والجدل والنقاش والنقد والتفنيد والهدم وإعادة البناء . . . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ويتمثله ويزيد عليه ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللا لها ، بل إنه حتى في عصر الشروح والملاحظات كان الشرح زيادة على القديم ، وكان التلخيص تركيزا على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضا عملا إيجابيا . . . وكان الفقهاء يكمل بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر ، والجميع على نفس المستوى من المسئولية

(٥٧) للمصدر السابق ٣٢

(٥٨) للمصدر السابق ٣٣

(٥٩) التفسير بين القوسين للدكتور حسن حنفي ، وهو تفسير له دلالة القوية - عند الأستاذ - على مواكبة التراث لعصره .

الفكرية والقومية . . ومؤلفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لاشأن لها بالقاتلين بها بل هي تعبير عن أنساق عقلية خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل»^(٦٠) ومرة أخرى تختلط الأحكام في أذهاننا اختلاط النقيض بتقيضه فلا نعرف من أحاديث الأستاذ هل كان علماؤنا أهل جدل فارغ ونقاش لا يغير من الواقع شيئا أو كانوا - كلهم - على نفس المستوى من المسئولية الفكرية والقومية؟ ولكن الذي نعرفه منه هو أن الأستاذ وإن كان قد جرد التراث القديم من جميع الحسنات فإنه في ميدان المواجهة مع الغربيين لم يسهه إلا أن يفرع إلى التراث القيم وإلى علمائنا القدامى ويسند إليهم ظهره وهويبحث عن «هويته» وعن «ذاتيته» وأمر طبيعي أن تنكشف له وسط هذا الصراع الجوانب المضيتة في التراث، وأن يتغير حديثه عنه من النقيض إلى النقيض .

تغيير المحاور المركزية في التراث:

يرى الأستاذ أن الحل الحقيقي لا يكون عن طريق التكالب على قيم التراث ولا يكون أيضا بنقض اليدين من هذه القيم جملة وتفصيلا، ولكن عن طريق التراث والتجديد إذ التراث والتجديد هو المشروع المصمم كعلاج لقضية التخلف في البلاد النامية، وهي قضية ثلاثية الأبعاد:

البعد الأول: التحرر من كل أشكال الاستعمار وصوره، وهذا البعد يفرض على باحث اليوم هوما وأعباء جديدة لم يكن يعرفها باحث الأمس، فباحث الأمس مؤثر في الحضارات الأخرى بما هو شخصية مستقلة فاتحة للارض مكتسبة للعلوم واضعة للنظريات بينما باحث اليوم محتل مستعمر، فاقد لأرضه، متسول في أسواق الغرب . . وما يقوله الأستاذ في تشخيص هذه المأساة صحيح - في جلته على الأقل - ولكن لنتبه جيدا إلى العلاج المطروح في أدبيات هذا المشروع للقضاء على هذه المأساة: إن هذا الاختلاف بين باحث الأمس وباحث اليوم يفرض على باحث اليوم مهمة محددة تتمثل

(٦٠) التراث والتجديد ٨٩ - ٩٠ ويقول سيانته في موضع آخر: «الفقهاء هم القيمون على التراث وحماته من الدخلاء وحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوزة الاسلام» (نقلا عن: المنقون العرب والتراث ٢٢٥) ويقول أيضا: «الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه . . لادور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان . . إننا لسنا نقلة علوم لكننا مبدعوا علوم» نقلا عن المصدر السابق ١٥٨ .

في «إيثار الأرض على كل ما عداها» بحيث تتحول الأرض في شعور باحث اليوم إلى ميتافيزيقا وشعر ورواية وقصة، إلى حنان وشق بعد أن أصبحت بكاء ودموعا، مرارة وأسى، ذلا وعسارا، فإذا كان هناك لاهوت فهو «لاهوت الأرض» وإذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الأرض، وإذا كان هناك تصوف فهو تصوف الأرض. . . وإذا أسسنا لاهوتا فهو لاهوت التحرر. . . وإذا أنشأنا تصوفا فهو تصوف الثورة، وإذا شرعنا فقها فهو فقه النضال، وإذا فسرنا ديننا فهو دين التنمية»^(٦١).

البعد الثاني: التخلف سواء كان على المستوى المادي المتمثل في الجهل والفقر والمرض والامية أو المستوى المعنوي المتمثل في تسلط الأسطورة والخرافة، والانفعال والخوف والاستكانة والقضاء والقدر، ومهمة التجديد تكمن في إسقاط مفاهيم التخلف والتنمية على مقولات التراث القديم.

البعد الثالث: التقدم ضد الركود، ويقصد من الركود: اجترار القديم، أو الاستيراد من فكر الغرب، والعلاج المحتوم - فيما يرى الأستاذ - هو: «حل طلاس الماضي مرة واحدة إلى الأبد»^(٦٢) وتتعلق بهذا العلاج منظومة من الصفات المساعدة لخصصها فيما يلي:

— «فك أسرار الموروث حتى لاتعود إلى الظهور أحيانا على السطح، وكثيرا في القاع».

— «مالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه. . . فإن الواقع لن يتغير»

— «مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، ونحرير وجداننا المعاصر من طاعة السلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول»^(٦٣).

ولا تخطيء العين هنا نوعا من الاستعمال المقصود لمصطلحات مفتوحة مثل:

(٦١) التراث والتجديد ٥٧، ط. دار الكتاب الجامعي، القاهرة

(٦٢) المصدر السابق، ٥٧

(٦٣) المصدر السابق ٥٧

الموروث، الأسطورة التآليه، سلطة المنقول، طلاسـ الماضـ وأسـاره، والذي يغلب على ظني أن هـا هنا عناية بالغة واقتداراً فائقاً في انتقاء هـذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط مايراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث وتراث الأصول، وإذا كان «التراث والتجديد» يعني تغيير الواقع فإن العلاج هو عرض الموروث القديم على احتياجات العصر، فهي التي تبعث الحياة في التراث وتشكله بأشكال وصور ومفاهيم جديدة، وكلما تغير الواقع تغير معه التراث أطراً ومضامين وأصولاً وفروعاً. وهنا يفاجئنا المشروع بالنص التالي: «ابتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول بتغير أشكال الفروع بطبيعتها: الانتقال مثلاً من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم... ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»^(٦٤) والنص في وضوحه العام لا يحتاج إلى تعليق.

وإذن فعملية التجديد تعتمد أول ما تعتمد على ما يسميه المشروع باعادة «تغيير المحاور المركزية» التي يركز عليها التراث، بمعنى أن التجديد يبدأ «بتعديل هذه المحاور وتغيير اتجاهاتها ومراكزها... وقد يكون لنفس المحور أسماء عديدة، وقد تنتج عنه محاور أخرى متداخلة معه»^(٦٥)، فمثلاً إذا كان التراث القديم يتمركز حول «الله» فالذي يجب أن يحدث الآن هو التمرکز حول الإنسان، وذلك عن طريق الطرف الآخر من طرفي الوحي، لأن الوحي هو خطاب الله للإنسان، والأولية في التجديد للوحي بمعنى مخاطبة الإنسان لا بمعنى خطاب الله. أو كما يقول - الأستاذ - علم الإنسان (Anthropolgy) وليس علم الله (Theology) ولا يكفي التراث والتجديد بهذا اللامعقول الذي يدهنا به، إذ لفظ الخطاب أو الوحي لا يمكن فهمه أساساً إلا بين طرفين، موحى، وموحى إليه، أو مرسل ومرسل إليه أو مخاطب ومخاطب، وما دام الخطاب إلهياً فإن الجانب الإلهي مأخوذ حتماً كأصل في عملية الخطاب، بل لا يكتسب الخطاب قيمته وقوته في التأثير على الإنسان إلا بارتباطه بهذا المصدر وكونه صادراً عنه، نقول: لا يكفي التراث والتجديد باستئصال المصدر الإلهي من عملية الخطاب

(٦٤) للمصدر السابق ٦٣

(٦٥) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٦

ولكن يُعنى - عبر لامعقول جديد - في تحويل مفهوم «الله» من معناه المعروف للقاصي والداني الى معنى غريب . يقول فيه الأستاذ «والله هو - بعد - الشمول والعموم في الحياة الإنسانية الذي على أساسه يمكن التعامل مع الآخرين على قدم المساواة بضمان وجود معيار شامل للحكم ومقياس عام للسلوك وقد تم ذلك في الغرب ، ابان عصر النهضة في القرن السادس عشر^(٦٦) وأكبر الظن أن عقلا غربيا واحدا لم يقع في هذا اللامعقول الذي يتحدث عنه الأستاذ ، فما نعرفه أن الغرب - وظروف خاصة به - ثار على المفاهيم الدينية واستبدل بها مفاهيم أخرى وظل العقل الغربي واعيا بالفروق الفاصلة بين المفاهيم الأولى والثانية ، ذلك لأن عملية «سكب» مفهوم في مفهوم آخر - إن صح هذا التعبير - هي قضاء على المفهومين معا ، وإلا فعلى نظرية الحدود في المنطق أن تتواري إلى الأبد وعلى المفاهيم الذهنية والعلمية أن تخضع للعبة السوفسطائيين الجدد .

وإننا لتساءل : ماذا يقصد الأستاذ من «الشمول والعموم في الحياة الإنسانية» كمحور جديد متغير بدل محور «الله» في التراث القديم؟ إن كان المقصود به هو نفس المقصود من مفهوم «الله» فما الفائدة - إذن - من تغيير المحاور مادامنا سنحافظ على نفس المفهوم الديني اللاهوتي؟! وإن كان المقصود منه مفهوما آخر مختلفا عن مفهوم «الله» فهذا ليس بتجديد ، بل تدمير لمفهوم قديم وإحلال لمفهوم آخر محله ، وهناك أمثلة أخرى يضر بها «التراث والتجديد» نماذج لتغيير المحاور كالانتقال من الله إلى الطبيعة أو من الله إلى الشعب ومن الأخريات إلى الدنيويات ، ومن تاريخ الأنبياء والرسل في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر ، ولا ينسى الأستاذ أن يشكك - ولو بلمحة سريعة - في تاريخهم - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين : «فالهدف من قصص الأنبياء في الرافد الديني للثقافة الوطنية هو إعطاء نماذج للبطولة وقيادة الشعوب ومقاومة الظلم والطغيان : موسى وفرعون ، محمد وقريش . إلخ . . نماذج الماضي قد لا تكون واقعا بل خيال . ليست هدفاً في ذاته . .»^(٦٧)

الإيمان والإحاد في التراث والتجديد:

غير أن صاحب التراث والتجديد قد شعر بأن نصوصه هذه تفتح الأبواب على

(٦٦) المصدر السابق ٣٦

(٦٧) المصدر السابق ٣٨

مصاريعها للإلحاد ، ففقط يُبدى ويعبد في إجابات أعترف بأنها من مستوى يفوق إمكانيات أي قارئ مهما كانت ثقافته ومهما كان ذكاؤه ، أو أن هذه الإجابات تعتمد «اللامعقول» طريقا لمخاطبة القارئ ، وإلا فما المقصود من القول بأن: «مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لاتعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان ، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه . بالإضافة إلى أن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها «التجديد» الذي هو مضمون تراثنا القديم ، فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعنى الإيمان في تراثنا القديم^(٦٨) ثم يقول سيادته : « ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته ، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة العلمية وتغييرها للواقع ، فالعقائد هي موجّهات للسلوك ، وبواعث عليه لا أكثر »^(٦٩).

وفي اعتقادنا أن هذا التذبذب الذي وقع فيه التراث والتجديد بين الإثبات والنفي في الحقيقة والواحدة أمر لا مفر منه مع المنهجية المغلوطة التي اعتمدها هذا المشروع ، وأعني بها : محاكمة تراث ، خاصته الأولى : قيادة الواقع وتوجيهه ، بطرؤف الواقع ومتغيراته ومستجداته ، فالواقع - في هذا المشروع - هو «المقدس» الذي لا يُمس ، ومتغيراته لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، والتراث - وما يشتمل عليه من دين وغيره - هو المتغير سواء كان التغيير بمعنى التجديد أي الحفاظ على الأصول مع تطوير الفروع أو كان التغيير بمعنى الإحلال والإبدال في الأصول والفروع معا ، وفي ضوء هذا «المقياس» المتعارض منذ اللحظة الأولى مع تراثنا شكلا ومضمونا ، أصبح «الإلحاد» مفهوما نسبيا ، وليس وصفا محمدا كما نعرفه من تراثنا وتراث الأديان قاطبة ، فالإلحاد في فلسفة «التراث والتجديد» وإن كان يعني إنكار أصول الدين كلها أو بعضها ، لكن إن كان منبعثا من عقلية مؤثرة في الواقع فهو ليس إلحادا ، أو هو إلحاد يتطلبه مشروع التجديد في تراث المسلمين ، ولستنا ندري أية قيمة موضوعية يمكن أن تتصف بها العقيدة الإسلامية - مثلا - في ظل «التراث والتجديد»؟ وما لنا نحاول

(٦٨) المصدر السابق ٦٨

(٦٩) المصدر السابق ٦٨

التساؤل ، وقد حسم الأستاذ القضية في النص السابق ، حين قرر أنه ليس للعقائد صدق داخلي ، ونحن نعلم أن إفراغ العقيدة من صدقها الداخلي هو الوجه الآخر لفلسفة الإلحاد ، تلك التي لا تري في الألوهية أو النبوة أو البعث حقائق موضوعية ثابتة ، وإنما تفسرها على أنها كوابت النفس الإنسانية أو ظواهر اجتماعية نشأت من تعامل الإنسان مع البيئة أو الواقع أو الأوضاع الاقتصادية إلى آخر ما هو معروف من التفسيرات المادية لحقيقة الدين ، والأستاذ الذي انتهض لتجديد تراث المسلمين لا يعتمد عن هذه التفسيرات ذاتها حين يقول عن الوحي - مثلاً - إنه لا يقصد منه : إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير ، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها^(٧٠) أو يفسر لنا «الإلحاد» بأنه مفهوم ينتمى إلى مقياس عملي وليس إلى مقياس نظري اعتقادي ، وأن «الإلحاد» - كما يعرفه الغربيون - يؤدي إلى الخير أكثر مما يؤدي إليه الإيمان ، فقد استطاع الإلحاد هناك أن يقضي على الأسطورة والغيب في الفكر الأوروبي ، وهذا هو «الخير» في مفهوم «التراث والتجديد» الذي يجب أن نسعى إليه من خلال التجديد فلا بأس بالإلحاد إذا حقق لنا مصالح الواقع من تحرير للأرض أو تصنيع أو توفير للقمّة العيش ؛ ومن مجازفات الأستاذ التي لا تقبل أبداً أن يبرر نظريته «المقلوبة» هذه بأن «الإيمان في تراثنا ليست له أهمية العمل» فهذا القول هو عكس ما في التراث تماماً ، إذ من البدهيات المعروفة في تراثنا القديم أن الإيمان أصل وأساس ، وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين جميعاً ، أما العمل فقد وقع فيه خلاف معروف في علاقته بأصل الإيمان ، ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن الذي لا خلاف حوله هو أنه لا قيمة للعمل إذا لم يعتمد على الإيمان ، فقد تكون له قيمته الكبرى على مستوى المصلحة الدنيوية المادية ، ولكن من قال إن المصلحة في نظر الإسلام هي المصلحة الدنيوية فقط حتى يكتسب «الإلحاد المحقق للمصالح» هذه القيمة التي يلصقها الأستاذ بالتراث ؟ ولنستمع إليه في نص صريح يؤكد أن سياسته غريب على مجال التراث وقواعده ومسائله ، يقول فيه : « . . مع أن الإيمان والإلحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ، ففي تراثنا القديم لا يهم الإيمان بقدر ما يهم العمل ، وفي حياتنا

(٧٠) المصدر السابق ٦٨

المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب، ومن يعمل على تحرير الأرض، وعلى إطعام الجوعى فهو المؤمن حقاً، وهو إيمان المثقفين الثوريين منا. الإيمان بالتقدم ومصلحة الشعوب، لذلك إن الإلحاد الأوروبي هو الإيمان الحق، كما أدي الإلحاد في أوروبا إلى خير أكثر مما أداه الإيمان، فمن طريق الإلحاد تم رفض الجوانب الأسطورية والغمبية في الفكر الأوروبي، فأصبحت الحياة أفضل من الموت والدنيا أفضل من الآخرة، وتمت رعاية الإنسان أولاً قبل إقامة المراسيم لله. وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والإلحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الإطمئنان على لقمة العيش^(٧١) وهذا كلام مرفوض جملة وتفصيلاً، فالمؤمن - في التراث - هو من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدرة والتجديد في هذا المفهوم «تدمير» مهما كانت اللافعات التي تحتج له أو يتم ذبحه تحت ظلها، ومقاييس الإيمان - في تراث الإسلام - وكما يعرف الأستاذ، هي مقاييس حددها القرآن الكريم والسنة الثابتة وانتهى أمرها، وهي - لحسن الحظ - لا تخضع لمقاييس الثوريين مثقفين كانوا أو عمالاً أو فلاحين أو شعبيين، ومن حق الثوريين أن يؤمنوا بما شاؤوا، ويكفروا بما شاؤوا، ولكن ليس من حقهم أن يفرضوا على الجماهير إيماناً لا تعرفه هذه الجماهير وتنكره أشد الانكار.

وفي إطار المنهجية المغلوطة التي يستعملها «التراث والتجديد» في تقطيع أوصال التراث، تطالعنا نصوصه أيضاً بمتناقضات حادة عن أقدم المقدسات في التراث وأعني به «الالهية» حين يعلن أن ذات «الله» لا يمكن تصورهما من ناحية ولا يمكن الحديث عنها من ناحية أخرى، ومنذ البداية ينبغي ألا نتخذنا لفظة «ذات» المضافة إلى «الله» في نصوص الأستاذ، فالنصوص كلها نفيّاً أو إثباتاً منصبة على «معرفة الله» أو «العلم بالله» أما لفظة «الذات» فهي هنا مختارة - في عناية - كغطاء لتمرير ما يراد تمريره للقارئ وهذا الذي يراد تمريره هو:

أولاً: إن ذات الله تعالى لا يمكن تصورهما ولا إدراكها لأنه لا يمكن الإشارة إليها، فالله «مفهوم بلا ماصدق» كما يعبر المؤلف، وإذا كان الله - حسبها هو مقرر في التراث -

(٧١) د. حسن حنفي: في فكرنا المعاصر ص ٧٠.

ليس متعينا في زمان أو مكان فلا يمكن - إذن - أن يكون موضوعا للعلم .

الأمر الثاني : الحديث عن ذات الله لغويا غير ممكن ، لأن اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو المعاني الإنسانية .

وفيما يتعلق بالأمر الأول يتناسى « التراث والتجديد » - وربما عن عمد - ما يقرره علم المنطق من أن أفراد الكلى الذي هو موضوع العلم قد تكون ممتنعة الوجود في الخارج ومع ذلك يتعلق العلم بها ويصح الحكم عليها ، إذ لولا تصور الموضوع - ولو بوجه ما - لما أمكن الحكم عليه لا سلباً ولا إيجاباً . وإذا كان المنطق يقرر هذا بالنسبة للمعذور فكيف - باسم المنطق - ينكر الأستاذ أن يكون « واجب الوجود » موضوعا للعلم ؟ ! وليعلم الأستاذ - وهو يعلم بلا شك - أن مفهوم واجب الوجود أو « الله » مفهوم كلي ، وله « ماصدق » خارج الذهن ، والخارج في ثرائنا - وكما هو معلوم لسيادته - أعم من الخارج المادي^(٧٢) فالله تعالى موجود وجودا حقيقيا ولوجوده تحقق في « نفس الأمر » وهذا الوجود موضوع للعلم ما في ذلك ريب ، وهذا أصل أول يعتمد عليه التراث كله اعتمادا كلياً ونحن نتفق مع « الأستاذ » أن « الذات المقدسة » ليست موضوعا لأي نوع من أنواع الإدراك ، لكن الأستاذ لا يتفق مع عامة المسلمين قديما وحديثا في أن الله تعالى بصفاته وأسمائه موضوع للعلم وموضوع للإيمان وإلا فليقل لنا الأستاذ ماذا نصنع بالخطاب الإلهي في القرآن الكريم : « فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » « محمد ١٩ » وهل يطلب منا القرآن الكريم العلم بألوهيته تعالى ثم يصادر علينا التراث والتجديد هذا العلم ؟ ثم يقول الأستاذ « وإذا كان « ذات » الله لا يمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضا لا يمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق في العلم^(٧٣) » وواضح من هذه النصوص ، ونصوص أخرى لا نطوّل البحث بإيرادها ، أن الأستاذ يخلط عامدا أو غير عامد بين الذات وبين الأسماء والصفات ، وبين الإدراك الحسي والإدراك

(٧٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ١ ، ١٤٩ تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ م .
(٧٣) د . حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة : المقدمات النظرية ص ٨٥ مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨ م ، ونلفت نظر القارئ إلى ما يشبه لعبة « الحواة المهرة » في صياغة هذا النص ، فالأستاذ يتحدث عن الذات ، ولكن حديثه وأحكامه في النص جاءت بضائير المذكر مما يحقق هدفا مبيتا وراء السطور ، ثم يبين في الهامش ، أن كلمة « ذات » تذكر وتؤنث مثل كلمة « روح » وهكذا يضع كلمة ذات ليمر على القارئ نفي العلم بالله تعالى ، ثم يستعمل الضائير المذكورة بدل المؤنثة ليشير التعبير عن القضية المرادة من النص .

العقلي^(٧٤)، ثم بين تصور «الموضوع» في القضية المنطقية ووجوده الحسي، وكل هذه تحديدات لاسيبل الى التداخل بينها في تراثنا العقلي بحال مما يدل على غربة «الأستاذ» الواضحة في ميدان التراث، ولنستمع إلى الأستاذ في تناقض جديد يعلن فيه استحالة الحديث عن الله - تعالى - فيقول: «وإذا كان ذات الله لا يمكن تصوره، أو إدراكه أو الإشارة إليه فانه لا يمكن أيضا التعبير عنه...» كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة؟ الحديث عن ذات الله إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة^(٧٥).

وتعقينا على هذه الدعوى لا يتعدى مطالبة الأستاذ بتطبيق قاعدته هذه على نفسه، فإذا كان الحديث عن «الله» في ضوء هذه القاعدة خطأ من ناحية التصور اللغوي، فإن حديث «سيادته» عن «الله» وتأليفه لمجلد كبير يقع في ٦٧٠ صفحة بعنوان: التوحيد، كله خطأ في خطأ بنفس المقاييس التي وضعها سابقا، ونطالبه بطرد قاعدته هذه في كل ما عرضه علينا من أحكام وأقويل عن (الله) على أننا نتساءل: كيف صح في ذهن الأستاذ الكبير الحكم بخطأ الحديث عن «الله» واتسق اتساقا منطقيا واستمتع بنوع من الصدق في اعتقاده لو لم نفترض مسبقا إمكان أن يكون «الله» موضوعا للعلم؟ لكن أستاذنا لا يرى بأسا من أن يقبل موضوعية العلم لله إذا ترتب على ذلك نفى للموضوع، وأن يرفض ذات ما قبله إذا ترتب عليه إثبات الموضوع، ويبدو أن الأستاذ أحس باعتراض من هذا النوع يطرح نفسه بنفسه، وبدلا من أن يراجع أحكامه في ضوء الاعتراض، دفع بالقضية كلها في متاهة جديدة انتهى فيها إلى أن «الصمت» هو اللغة القادرة على التعبير عن الله: «وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن ذات «الله» هروبا من قضية اللغة^(٧٦)» غير أن أستاذنا لم يصمت وإنما عبر بالفاظ اللغة عن كل ما يريد أن يقوله عن «الله» إيجاباً وسلباً، ويبدو أيضا أن هذه الفلسفة الجديدة في الإيمان بالله كانت وراء التصور الخاص لمشروع «التراث والتجديد» عن «الله» فقد اتسع هذا التصور حتى صار «لاتصور» على الإطلاق، وأصبح معنى «الألوهية» إطارا

(٧٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٧/٣

(٧٥) د. حسن حنفي، المصدر السابق، ص ٨٧

(٧٦) المصدر السابق ٨٧، انظر أيضا: التراث والتجديد ١٢٧ وما بعدها

خاوي المضمون بُملاً ويفرغ حسب أولويات الواقع ، وهكذا يمكن أن يعبر لفظ «الله» عن توتر أو قلق أو صرخة وجودية أو حالة شعورية ، أو أمنية عز علينا تحقيقها ، أو رغبة عيش في نظر الجائع أو الحب في وجدان محروم من العواطف أو أي شيء آخر ماعدا مفهومه الحقيقي الذي هو «الله» تعالى بالمعنى الذي جاءتنا به الأديان السماوية . . وهذا مانقرؤه في النص التالي من التراث والتجديد : «إن لفظ «الله» يعبر عن اقتضاء أو مطلب . . أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة بتصور من العقل . . وكل مانصبو إليه ولانستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجاهيري هو الله . . فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفيا هو الحب ، وعند المكبوت هو الإشباع . . والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم ، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم ، وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والإرادة والحرية . . وهو القوة والعتاد والعدة والاستعداد»^(٧٧).

وواضح أننا نواجه في هذا النص صورة من الخيال الشعري عن «الله» لا تتسب إلى حقائق العلم ولا تمت إليه بوشيجة أو صلة ، ومثل هذه الخيالات الواقعة خارج حدود العلم لاتمكن مناقشتها على أساس من البرهان والحجة وانما تظل تعبيرا أو انعكاسا لانفعالات خاصة بالقائل .

أما خطأ الحديث عن ذات «الله» لغويا فسيبه أن لفظ «الله» لفظ فضفاض في معناه وله دلالات عدة فهو الشارع في أصول الفقة والحكيم في أصول الدين ، والموجود الأول في الفلسفة والواحد في التصوف ، ثم يخطو بنا التراث والتجديد خطوة متقدمة يفصح فيها عن الهدف المقصود فيقول «بل إن لفظ «الله» يحتوى على تناقض في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التعبيرات ، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود»^(٧٨) وبؤرة الإحراج التي يهدف إليها هذا النص تتحدد في التقابل بين المحدود والمطلق ، فاللغة بما أنها ألفاظ ، مادة ، فدالاتها محدودة ونسبية ، ضرورة محدودية اللفظ ذاته ونسبيته ، وبهذا الاعتبار يصبح لفظ «الله» لفظا محدود

(٧٧) التراث والتجديد ١٣٠

(٧٨) المصدر السابق ١٢٩

الدلالة، لكنه يدل على مفهوم مطلق وهو مفهوم «الله»، وبعبارة أخرى: لفظ «الله» دال محدود الدلالة لأنه لفظ لغوي بينما مدلوله مطلق من جميع الوجوه، فكيف تمكن الدلالة إذن؟ ولا يتنبه الأستاذ إلى أن تحليله هذا يتضمن الرد على نفس الدعوى وأنه يقع في نفس ماحذر منه، لأنه يستعمل في استدلاله لفظ «المطلق»، و«المطلق» من حيث كونه دالا، لفظ محدود ونسبي ومن حيث معناه المدلول عليه باللفظ، مطلق وغير محدود، فكيف أمكن للأستاذ أن يفهمنا أن اللفظ الدال المحدود دلٌّ على معناه اللامحدود؟! ^(٧٩)

وسبب الإشكال الذي يثيره الأستاذ نابع من تقيده بمبدأ «أسبقية الواقع على الفكر» ثم محاكمة المصطلحات الميتافيزيقية بهذا المبدأ اللامتيازيفيقي، وفي إطار هذه النظرية تصبح الأشياء هي المنشئة للألفاظ، وترتبا على ذلك تكون اللغة أساسا للفكر وليس العكس ^(٧٩) ولا يتسع المقام هنا لمناقشة هذا المبدأ الذي يقف وراء كل تناقض وقع فيه مشروع التراث والتجديد وهو بصدد الحديث عن ثرائنا القديم، ولا لإيراد الردود الواسعة المستفيضة التي تثبت خطأ هذه النظرية وتبنى الاتجاه المعاكس وهو أن الإنسان لما كان مفكرا ولما كان محتاجا إلى ترجمة افكاره ونقلها للغير ظهرت اللغة كتعبير أو إعلان عما يدور في ذهنه. وأن هذا يفسر لنا ظهور اللغة كألفاظ ومعان في حياة الإنسان دون غيره من أنواع الحيوانات، بل لماذا وجد المجتمع الإنساني على هذه الصورة من التعقيد ولم يوجد مجتمع مماثل من بين الكائنات الحية الأخرى ^(٨٠) - ولكن نذكر بأن مبدأ أسبقية الفكر على اللغة وعلى الألفاظ هو متطلق أساسي في تراثنا، وصحيح أن ثمة تصورات ونظريات عدة طرحت في كيفية الربط الأول بين الألفاظ ودلالاتها، غير أن أسبقية الواقع على الفكر وربط الفكر باللغة وجودا وعندما أمر غير

(٧٩) يتبنى «التراث والتجديد» هذه النظرية ويعتمد عليها في تفسيره لنشأة العلوم في التراث القديم حيث يرى «أن اللغة تلعب دورا كبيرا في نشأة العلم وفي بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءها، فالألفاظ: التواتر والاحاد والعام والخاص والأمر والنهي والحلال والحرام هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه... وكذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل أو الذات والصفات والأفعال كلها ألفاظ مستعارة من اللغة تعبر عن مضمون آخر وبناء نظري آخر لعلم أصول الدين راجع التراث والتجديد ١٢٨»، ولاتنق مع الأستاذ في استنتاجه هذا، فليس مجرد وجود المصطلحات العلمية كألفاظ في اللغة قبل ظهورها في العلوم سببا في أن هذه الألفاظ تنشئ العلوم، ذلك لأن هذه الألفاظ لم تكن في اللغة بدلائلها الاصطلاحية وإنما اكتسبت هذه الدلالات بعد نقلها إلى العلوم، وإلا فلماذا صارت طائفة معينة من ألفاظ اللغة اصطلاحات في علوم دون بقية الألفاظ الأخرى؟! ^(٨٠)

(٨٠) راجع النقد القيم الذي كتبه الأستاذ باقر الصدر، ردا على هذه الفكرة في كتابه: اقتصادنا ص ٧٧ وما بعدها، الطبعة ١٩٨٢م

وارد في التراث الإسلامي، ولا يعرف في هذا التراث على طوله وعرضه رأي أو اتجاه يقصر دلالات اللغة وتعبيراتها على الموضوعات أو التصورات المحسوسة، لدى الإنسان، فاللغة أداة للتعبير عن موضوعات حسية وعن موضوعات أخرى تستقل استقلالاً تاماً عن واقعنا المحسوس، ولنستمع إلى الفخر الرازي وهو يبين لنا لماذا كانت دلالات الألفاظ هي أعم الدلالات في نفس مختصر يقول فيه: «وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش كذات الله - تعالى - وكالعلوم، أو إليه إشارة كالغائبات ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ، فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني»^(٨١).

ويدعو «التراث والتجديد» إلى تجاوز لغتنا القديمة ومصطلحاتها وإحلال مصطلحات أكثر ارتباطاً بالواقع محلها، فلم تعد مصطلحات الواجب والحلال والحرام والصلاة والزكاة والصيام تؤثر في مفكرى اليوم أو تستلقت أنظارهم، وعلينا أن نتخلى عن أشكال هذه المصطلحات ونعيد بناءها في ألفاظ جديدة تغرى الشباب وتغري الطلاب مثل الحرية والعدل والمساواة، وكأن هذه المصطلحات قد اخترعها الأستاذ أو المفكرون المعاصرون، وكأن تراثنا يخلو من مضامين ومحتويات هذه الألفاظ، ويقدم الأستاذ نموذجاً لتطوير مصطلحاتنا القديمة في قوله «وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال والصيام إحساس بالآخر، والواجب هو الفعل الملتزم، والحرام هو الفعل الذي يتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء...»^(٨٢).

تعقيب:

وإذا كنا نوقفنا عند كثير من نصوص التراث والتجديد فأننا نجمل وجهة نظرنا وهي وجهة نظر شخصية بحته فيما يلي:

أولاً: ثمة فرق بين التجديد وبين التغيير، الأول: حفاظ على الأصول وإضافة إليها، ونفرض لما يتراكم عليها من غبار يحجبها عن الأنظار، والثاني هدم وبدء جديد

(٨١) السيوطي، الزهر ١/ ٣٨.
(٨٢) د. حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي ٢٦- ٢٧.

من فراغ يتم تحت أي مسمى إلا مسمى التجديد، اللهم إلا إذا كان القصد
تغيب الوعي أو خداع الجماهير.

ثانيا : إن التراث والتجديد ينتهي بنا في التحليل الأخير الى المناهات الآتية :

الأولى : اعتبار الإسلام «معطى تاريخيا وواقعه حضارية حدثت في التاريخ، يهمنها
منه مانشأ كحضارة، وليس مصدره: من أين أتى، همنها حضارته بعد حدوثه
بالفعل، وتجديد التراث ليس هو البحث عن النشأة بل عن التطور»
الثانية : البداية العلمية للتغير تعني البدء بالواقع واعتباره المصدر الأول والأخير
لكل فكرة.

الثالثة : تحريم عميلة التغير على الطبقة البورجوازية أو من ينتمى إليها، وإسناد
المهمة بكاملها إلى «الطليعة» المنتسبة نفسيا ونضاليا إلى الطبقة العاملة.

ومن حقنا أن نقرر أن التراث والتجديد في هذا الإطار نظرة خاصة وشخصية إلى
أبعد حد ممكن. وأنه لا يعبر عن آلام وآمال الجماهير، بل جاء تعبيراً عن آمال فئة محدود
العدد جدا وإلى الحد الذي يسقطها من حساب النسبة والتناسب. . ومن حقنا أيضا أن
نقول : إن تجديد التراث الإسلامي لا يحسنه إلا عالم ثابت القدمين في دراسة المنقول
والمعقول، فاهم لطبيعة التراث المعقد، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري
المستخدمة في البحث والتقصي، وهل تتلاءم مع طبيعة تراث يعتمد على أصول ثابتة
موجهة للواقع وحاكمة عليه، أو تتنافر معه منذ الخطوة الأولى من البحث.

والذي لاشك فيه أن «التراث والتجديد» بل أكثر مشاريع التجديد خلا من هذه
الشروط الضرورية ونظر إلى تراثنا في أصوله الثابتة من منظار منهج تطوري، أولى
مسلماته : ألا ثابت ولا مقدس فلاشك أن تجيء النتائج كلها مضطربة متناقضة، الأمر
الذي يجعلنا نتساءل عن أهداف مثل هذه الدراسات، وهل هي حقيقة تجديد لتراث
الأمة الإسلامية ويبحث عن هويتها وتأكيد لذاتها أو هو استئصال لما تبقى من عناصر
قوتها وحيويتها تأكيداً لاستمرار التبعية واستلاب الذات. كما نسجل أيضا أن مشروع
التراث والتجديد، قد أهدر كثيرا من دلالات النصوص اللغوية والتاريخية لحساب

رؤية خاصة لم نحل الإشكال بل زادته اضطرابا وغموضا .

ثالثا : لاننكر أننا في حاجة إلى «التجديد» بل مشكلتنا «الأم» هي غيبة التجديد لكن شريطة الوضوح والفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات ، والتفرقة والحاسمة بين أصول الدين وتراث أصول الدين . ومن المؤسف - حقا - أن نقرر أن ارتباط جماهيرنا بالتراث قاصر على مجال العبادات ، بينما يكتفي هذا الارتباط - أو يكاد - في مجال العمليات والاجتماعيات ، وأنه لا يزال أمام دعاة المسلمين من أولى الفهم والوعي الكثير مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذا المجال .

رابعا : لا أرى أن التراث هو المحرك لتصرفاتنا والمسئول الأول والأخير عن أزماتنا المعاصرة بل أستطيع أن انطلق من نقيض هذه الدعوى وأزعم أننا لا نستلهم تراثنا الإسلامي في كثير مما نفعل أو نترك . . . وإلا فآين في أمتنا العربية - والتي يعلقون تخلفها على مشجب التراث - أين فيها هذا المجتمع الذي تنضبط قواعده حياته على أصول الحلال والحرام في التراث؟

ولنضرب لذلك مثلا موقف مجتمعاتنا الإسلامية من المرأة . . . إن بعض هذه المجتمعات ينظر إليها في إطار «العورة» ويصادر في هذا الإطار كثيرا من حقوقها التي يقررها الإسلام - والإنسانية - في وضوح لالبس فيه ، هل هذا الموقف مقولة تراثية إسلامية أو هو مرض مزمن ورثناه من عصر ما قبل الإسلام؟ والبعض الآخر من مجتمعاتنا ينظر إليها في إطار غربي تختلط فيه الإيجابيات والسلبيات معا . فهل هذه نظرة تراثية إسلامية ، أو هو انسحاق في تراث آخر غير تراث الإسلام؟ إن هذا أو ذاك تقليد وافد على تراثنا من خلف ومن أمام ولا يستطيع منصف أن يلحق أيا منهما بتراث الإسلام . ونحن لاننكر أن في تراثنا أقوالا متغلقة وفهوما قبلية قدمت لنا أحكاما خالية من روح النص ومقاصده ، بل ومتعارضة مع روح النص ومقاصده . ولكن - وبكل التأكيد - ليس هذا هو التوجه السائد أو التوجه الأغلب في هذا التراث المظلوم .

واذن فقدد كبير جدا من أنماط سلوكنا لا يعكس تراثنا الإسلامي بقدر ما يعكس إما تأثيرات مزمنة من مجتمعات قبلية سابقة على ظهور الإسلام ، أو تأثيرات مستجلبة من بيئات غريبه ، أو من خليط غير متجانس ولا متوازن بين هذين المصدرين

المتضادين . فليس صحيحا ما يؤكد « التراث والتجديد » من أن سبب خلط الأوراق في أذهاننا هو أننا نعمل بالكندي ونتنفس بالفارابي ونرى ابن سينا في كل الطرقات ، بل المشكلة فيما أرى أننا نعيش عصرنا وإحسدى قدمينا في ميدان « داحس والغبراء » والأخرى في « البيكادلي والشانزليزية » وغياب التراث الحقيقي كان دائما مصدر الخلل وستظل مقولاته الثابتة هي الحلقة المفقودة لاستعادة التوازن بين الماضي والحاضر .